

SŁAWOMIR POŁOCZEK

WALKA JAHWE Z MORZEM I POTWORAMI W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ. GENEZA MOTYWU

W 1863 r. Eberhard Schrader wyraził opinię, że w biblijnej opowieści o początkach istnieje motyw preegzystującego *chaosu*¹. Kategoria literacka mitu o chaosie została wprowadzona do badań nad literaturą starożytnego Bliskiego Wschodu przez George'a Smitha w 1876 r. Zasugerował on jako pierwszy, że dopiero co odkryty *Epos o Gilgameszu* oraz babiloński poemat *Enuma elisz* to najstarsze źródła motywu chaosu w Biblii. Tak sformułowana hipoteza została spopularyzowana przez Hermanna Gunkla². Badacz ten zajął się analizą motywu walki Marduka z Tiamat, opisaną w *Enuma elisz*. Wyciągnął także podobieństwa między babilońską narracją o kosmogonii i Biblią Hebrajską zawarte w motywie walki Jahwe z morskim potworem (Rahab, Lewiatan) oraz w motywie *těhôm*, wyprowadzając wniosek, że Biblia przekazuje po prostu całkowicie zjudaizowaną wersję mitu o Marduku.

Walka z potworem morskim jest jednym z aspektów mitycznego obrazu kosmogonicznego. Warto przyjrzeć się znaczeniu tego motywu w Biblii Hebrajskiej i dokonując przeglądu znanych tekstów z obszaru Bliskiego Wschodu (i nie tylko), zastanowić się jeszcze raz nad jego genezą. Kryterium wyboru analizowanych

¹ E. Schrader, *Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte. Gen. Cap. I-XI*, Zurich 1863.

² H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap Job 12*, Göttingen 1895.

narracji obejmuje wystąpienie w nich cech charakterystycznych dla biblijnych „potworów”: przedstawienie antagonisty bóstwa w postaci węża lub smoka, jego związek z żywiołem morskim, policefalizm, w końcu kontekst kosmogoniczny całego opisu. Przy czym dwie ostatnie cechy niekoniecznie muszą pojawić się za każdym razem. Bliski związek walki bóstwa z potworem oraz walki z morzem jest rzeczą oczywistą. Nie zawsze jednak występuje zależność skierowana w drugą stronę: morze nie musi być przedstawione w „smoczey” postaci.

Postawienie problemu genezy motywu literackiego nieuchronnie wiąże się z pułapkami metodologicznymi. Przy obecnym stanie podstawy źródłowej każde katagoryczne stwierdzenie o pochodzeniu motywu walki bohatera ze smokiem, wężem lub spersonifikowanym morzem musi mieć charakter hipotetyczny. Rejestracja wystąpienia danego motywu w kilku tradycjach nie pozwala odpowiedzieć z pewnością na pytanie o jego źródło. Stwierdzenie analogii w obrębie co najmniej dwóch tradycji nie implikuje bowiem „automatycznie” bezpośredniego wpływu jednej na drugą. Niemniej jednak istnieją pewne elementy pozwalające zrekonstruować chronologię pojawienia się mitologemu i jego ekspansję na obszarze Bliskiego Wschodu. Pierwszym elementem analizy powinno być więc przytoczenie najwcześniejszych poświadczeń jego istnienia, drugim – próba odnalezienia *Sitz im Leben*.

1. WALKA Z MORZEM W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

W kilku fragmentach Starego Testamentu znajdujemy obraz walki Jahwe z morzem i potworami związanymi z tym żywiołem. Najczęściej postać antagonisty bóstwa pojawia się jako wąż Lewiatan³. Księga Izajasza 27,1 przedstawia wizję ukarania Lewiatana w perspektywie eschatologicznej: „W ten dzień Jahwe ukarze swym mieczem twardym, wielkim i mocnym Lewiatana (*liwyātān*) węża płochliwego (*nāḥāš bāriḥa*), Lewiatana węża krętego (*nāḥāš ‘āqallāton*) i zabije potwora morskiego (*ḥa-tannīn*)”⁴. Lewiatan, „ofiara” kary boskiej, opisany jest jako wąż (*nāḥāš*). Wydaje się, że pojawiający się w dalszej części *tannīn* nie jest

³ Por.: „liwyātān”, w: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Revised edition, translated and edited by M.E.J. Richardson, vol. III*, red. L. Köhler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, Leiden 1995, 524.

⁴ Biblia Tysiąclecia, wyd. 4, Poznań 1996 (tłumaczenia zmienione przez autora); podstawa transkrypcji tekstu hebrajskiego: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. Elliger, W. Rudolph, wyd. 5, Stuttgart 1997.

kolejnym potworem, lecz synonimicznym określeniem Lewiatana (cały passus zbudowany jest na zasadzie paralelizmu składniowego). Ciekawe, że Septuaginta (LXX) nie tłumaczy „Lewiatana” jako nazwy własnej. Ofiarą kary Boga według LXX jest smok (δράκων) tożsamy zresztą z wężem (ὄφις). Tekst grecki nie różni Lewiatana i tannina – to drugie określenie także jest oddane za pomocą słowa δράκων. Tłumaczenie obu hebrajskich wyrazów jednym słowem greckim konsekwentnie występuje także w kolejnych omawianych fragmentach w wersji LXX. Inaczej jest z kolei w Wulgacie – Lewiatan jest w niej nazwą własną.

Podobne przedstawienie sceny walki widzimy w Ps 74 (w. 13-14). Utwór ma charakter lamentacji odrzuconego ludu Izraela. Psalmista przywołuje kolejne przykłady potęgi Jahwe. Wśród nich jest następujący obraz: „Ty ujarzmiłeś morze (*yām*) swą potęgą, skruszyłeś głowy smoków na morzu (*rā'sē tannīnim 'al-hammāyim*). Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana (*rā'sē liwyātān*), wydałeś go na żer potworom morskim”. Antagonistami Jahwe są w tym fragmencie: morze (*yām*), potwory (*tannīnim*) i oczywiście Lewiatan.

W Księdze Hioba 3,8 Lewiatan jest wspomniany jako stwór uśpiony, którego w każdej chwili można obudzić. W tej samej księdze (Hi 7,12) podmiot liryczny stawia Bogu pytanie: „Czyż jestem morzem lub tanninem (*hāyyām-'ānī 'im-tannīn*), żeś strażę przy mnie postawił?” Pytanie to odnosi się do mitycznej rzeczywistości, w której Jahwe musiał postawić straż nad pokonanymi wrogami – morzem i wężem. W tej samej księdze pojawia się także opis potęgi Lewiatana (Hi 40,25-32; 41,1-26). Jest on najpotężniejszym ze wszystkich zwierząt, jego ruchy burzą otchłań morską i żadna ludzka broń nie jest w stanie wyrządzić mu krzywdy. Psalm 104,25-26 wyraźnie wiąże pochodzenie potwora z morzem: „Oto morze wielkie i szerokie, w którym są niezliczone roje małych i dużych zwierząt. Tam statki płyną; (i) Lewiatan, którego stworzyłeś dla zabawy”. Tekst ten jest tym bardziej ważny, że jako jedyny w całej Biblii Hebrajskiej wyraźnie sugeruje, iż Lewiatan należy do rzędu stworzeń Boga. Narrator używa w tym miejscu czasownika *yāsar*. Występuje on 62 razy w tekście Biblii, w tym w opisie utworzenia człowieka z prochu ziemi (Rdz 2,7-8) i zwierząt zamieszkujących ziemię (2,19). Nie oznacza on stworzenia *ex nihilo*, ale uformowanie za pomocą istniejącego materiału (odnosi się np. do formowania naczynia z gliny przez garncarza). Zapewne dlatego LXX oddaje w tym miejscu hebrajski czasownik jako πλάσσω. Określenie celu utworzenia Lewiatana (*lāśābeq*) to *hapax legomenon* oznaczający: „dla zabawy” lub „dla kpiny”⁵. Tradycja występująca w Ps 104 wpisuje Lewiatana w ściśle mono-

⁵ Sam czasownik *śābaq* pojawia się w Biblii Hebrajskiej 36 razy w znaczeniu: „śmiać się”, „bawić się”, „wyśmiewać”; „Dictionary and Word Search for *sachaq* (Strong's 7832). *Blue Letter Bible*. 1996-2012. 26 Nov 2012”, <http://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm> (20.05.2012).

teistyczny kontekst. Potwór nie jest przeciwstawiony Bogu, ale całkowicie mu podporządkowany, i to od momentu powstania. Mieszka w morzu, nie jest już jednak związany z chaotycznym pierwotnym żywiołem. Trudność wytłumaczenia istnienia Lewiatana w kontekście ściśle monoteistycznym autor omija poprzez stwierdzenie, że potwór został powołany do istnienia jako Boża igraszka.

Księga Habakkuka przedstawia w rozdz. 3. gniew Jahwe, porównany do gniewu wojownika, który wyrusza do walki na rydwanie. Jahwe – wojownik walczy z morzem (*yām*) i rzekami (*nāhārīm*): „Czy na rzeki gniewasz się, Jahwe? Czy na rzeki [wybuchł] gniew Twój? Czy na morze – Twoja zapalczliwość, że wsiadasz na swoje konie, na swoje rydwany zwycięskie? Łuk Twój obnażony, a kołczan pełen strzał, dla rzek otwierasz ziemię” (Ha 3,8-9).

Kolejne aluzje do walki z żywiołami morskimi znajdujemy w Iz 51,9-10: „Przebudź się, przebudź! Przyoblecz się w moc, o ramię Pańskie! Przebudź się, jak za dni minionych, w czasie zamierzchłych pokoleń. Czyżes nie Ty poćwiartowała Rahaba, przebiła Smoka (*'atā-bī' hamm^a bāšēbet rahab māhōlelet tannīn*)? Czyżes nie Ty osuszyło Morze, wody Wielkiej Otchłani (*tēhōm*), uczyniło drogę z dna morskigo, aby przejść mogli wykupieni?” Ten fragment odnosi się przede wszystkim do tradycji o wyjściu Izraelitów z Egiptu i przejściu przez Morze Czerwone. Ale jest także wyraźnym nawiązaniem do walki z pierwotnym chaosem. To Egipt porównany jest do pokonanego „smoka” (*tannīn*). Zapewne dlatego nie nazywa się Lewiatan, lecz Rahab⁶. Także morze, przez które przeszedł Izrael, jest skojarzone z pierwotnymi wodami, o czym świadczą utożsamienie morza z *tēhōm*. Jednak już Septuaginta nie zna tradycji Pana – wojownika. Podmiotem w tym tłumaczeniu jest nie osoba bóstwa, ale Jerozolima⁷. Odrywa to tekst od skojarzenia tak z *exodusem*, jak i pierwotnym żywiołem morskim. W Księdze Amosa (9,3b) także pojawia się aluzja do morza. W jego głębinach czai się ujarzmiony wąż, posłuszny rozkazom Jahwe (por. Iz 27,1): „gdyby się skryli przed moimi oczami w głębokościach morza (*hayyām*), i tam rozkażę wężowi (*hannābās*), aby ich pokąsał”.

Wszystkie przytoczone cytaty pochodzą z fragmentów poetyckich. Używane są jako figura stylistyczna mająca obrazować potęgę Jahwe. Zachowane zostały w pismach prorockich, w Księdze Hioba i w Księdze Psalmów. Antagoniści Jahwe

⁶ *Rahab* pojawia się w Starym Testamencie 6 razy, w 2 przypadkach oznacza Egipt (Ps 87,4; Iz 30,7), w pozostałych jest to węzowaty potwór wodny, por.: F.J. Mabie, „Chaos and Death”, w: *Dictionary of the Old Testament: wisdom, poetry and writings*, red. T. Longman, P. Enns, Downers Grove–Nottingham 2008, 45.

⁷ Por. ἐξεγείρου ὡς ἐν ἀρχῇ ἡμέρας ὡς γενεὰ αἰῶνος οὐ σὺ εἶ ἡ ἐρημοῦσα θάλασσαν ὕδωρ ἀβύσσου πληθός ἢ θεῖσα τὰ βάθη τῆς θαλάσσης ὁδὸν διαβάσεως ὁνομένους; *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, red. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

określani są charakterystycznymi terminami – Lewiatan, *tannin*, *nāḥāš* i *yām*. Słowo *nāḥāš* w większości przypadków oznacza zwykłego węża (np. Lb 21,7). Opisuje ponadto postać kusiciela prarodziców w micie o Edenie (Rdz 3,1-2.4; 3,13-14) i znak, który uczynił Mojżesz dla zażegnania plagi ukąszeń (Lb 21,9-10), a który potem miał stać się przedmiotem kultu (2 Krl 18,14)⁸. Także określenie *tannin* może oznaczać po prostu jadowitego węża (np. Wj 7,9-10.12, Pwt 32,33; Hi 30,29; Iz 14,29; 27,1; Jr 51,34), choć w kilku przypadkach służy do oznaczenia węża – potwora morskiego (Ps 74,13; 91,13; 148,7).

Ani *nāḥāš* ani *tannin* nie jest więc nazwą własną morskiego potwora. Służy raczej jako sposób opisu jego kształtu, czasem uzupełniony o obrazy ruchu typowe dla gada (Iz 27,1). Wyjaśnienie, dlaczego wąż jest stworzeniem pełzającym i pozbawionym kończyn, znajdujemy w micie o Edenie (Rdz 3,14). Wydaje się jednak, że nie dotyczy ono Lewiatana. Jest on bowiem kimś więcej niż zwykły wąż. Wąż z Edenu miał się czołgać po ziemi – Lewiatan żyje w środowisku wodnym. Posiadanie odnóży przez stwora zamieszkującego otchłań morską jest zbędne. Nic jednak nie wskazuje, że kiedykolwiek kończyny posiadał (jak wąż w Edenie). Lewiatan to istota gatunkowo odmienna od „zwyčajnych” węży, pochodzących od węża z ogrodu Eden, choć dzieląca z nimi oślizgły kształt.

Przedstawione wyżej fragmenty to obrazy spersonifikowanych pierwotnych żywiołów. Jahwe, ukazany jako wojownik, toczy w danym momencie walkę nie z bezosobową siłą, ale z konkretnym przeciwnikiem, który musi być pokonany, przebity i poćwiartowany (Iz 51,9), a następnie podany pod straż (Hi 7,12) bądź uśpiony (Hi 3,8). Ten przeciwnik to Lewiatan lub morze wraz z rzekami.

2. CYKL BAALA Z UGARIT

Bezpośrednią paralelę do sceny walki Jahwe morskimi żywiołami pierwotnego chaosu jest tzw. *Cykl Baala* z Ugarit. Nazwa ta określa zespół mitów opowiadających o walce Baala o władzę, spisany prawdopodobnie w XIII w. przed Chr. na 6 tabliczkach⁹ znalezionych w Ugarit¹⁰. Tekst *Cyklu* jest obecnie częściowo

⁸ Na temat kultowego kontekstu postaci węża w tekstach biblijnych i możliwego związku postaci węża z kultem Horona: M. Münnich, „Biblijny kult węży – próba interpretacji”, *Przegląd Historyczny* 95 (2005), 153-167; Ł. Niesiołowski-Spanò, „Biblijny kult węży – addenda”, *Przegląd Historyczny* 96 (2005), 607-616.

⁹ KTU 1.1-1.6; wydanie, przekład i komentarz historyczny Ł. Tobała, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków–Mogilany 2008.

¹⁰ Wprowadzenie do *Cyklu Baala*: Tobała, *Cykl Baala*, 49 nn.

zrekonstruowany. Odczytane elementy mitu o Baalu pozwalają podzielić *Cykl* na trzy części. Pierwsza opisuje walkę Baala z Jamem, druga to opowieść o pałacu Baala, trzecia przedstawia walkę Baala z Motem (śmierć). To właśnie walka Baala z Jamem jest bezpośrednią analogią do przytoczonych fragmentów Biblii Hebrajskiej. Opisuje ona, że Jam, doznając jakiejś (nieznanej nam, niestety) krzywdy od Baala, planuje powziąć pomstę. Z woli swojego boskiego ojca, Ela, Jam zostaje intronizowany, a następnie postanawia zabić Baala. Bóg jednak staje do walki i pokonuje Jama¹¹. Jam jest bogiem uosabiającym siły pierwotnego morskiego żywiołu, o czym świadczy jego imię i zakres władzy. W *Cykle Baala* znajdujemy wyjaśnienie biblijnego znaczenia terminów *yām*, *nāḥārīm*, *tannīn*. Mają one dokładne odpowiedniki w micie ugaryckim. Opisują spersonifikowanych sojuszników Jama, siły wodnego chaosu. Baal, jeśli zostanie pokonany, będzie uśmiercony w „morzu nad morzami”: „Baal w morzu mórz uśmiercon będzie ([bʿl] bym. ym. y[m]t)¹². Zwycięstwo Baala oznacza nie tylko ujarzmienie morza – Jama, ale i jego pomocników: „Bo pojman ksią[żę Jam] / pojman sędzia Nahar; i okręcił się kiścień w rękę Baala (...). Uderzył [w] czerep księcia Jama; między oczy sędziego Nahara. Runął Jam, upadł ku ziemi¹³. Osadz [węża (tnn), aby okiełznan (został)!] [Zwiąż na wysokościach Lebanonu!]”¹⁴. W micie ugaryckim znajdujemy również wyjaśnienie znaczenia biblijnego Lewiatana (*liwyātān*). Pojawia się tam bowiem postać Lotana (*ltn*), wężowego potwora, który także jest wrogiem Baala podczas walki z Motem. Odpowiedni fragment zawiera praktycznie tę samą charakterystykę Lotana/Lewiatana co Iz 27,1: „Skoro zgruchotałeś Litana, węża zwinnego (*ltn. btn. brh*); unicestwiłeś węża krętego (*tkly. btn. ʿqltn*), włodarza o siedmiu łbach¹⁵. Ugarycki Lotan jest opisywany dokładnie tak jak Lewiatan: *nāḥās ʿāqallātōn* (hebr.) – *btn. ʿqltn* (ugar.); *nāḥās bāriḥa* (hebr.) – *btn. brh* (ugar.); obie postaci charakteryzują się także policefalizmem.

Kluczem do interpretacji znaczenia morza jako przeciwnika Baala jest skojarzenie tego żywiołu ze śmiercią i zagładą (KTU 1.2 IV, 1-2¹⁶): „[Oto] w morzu ostoja dla zagłady (*ʿabd*), w morzu płuca śmierci (*m[ʿt]*)”. Łączy ono ze sobą pozostałe części *Cyklu*, pokazując, że boskimi przeciwnikami Baala są siły utożsamiane ze śmiercią i zniszczeniem, a więc zagrażające porządkowi. Ostatnia część *Cyklu* zawiera wprost opis walki ze Śmiercią (Mot).

¹¹ KTU 1.1-1.2, Toboła, *Cykl Baala*, 78-121.

¹² KTU 1.2 iii, 12, tłum. i transliteracja tekstu – Toboła, *Cykl Baala*, 101.

¹³ KTU 1.2 iv, 24-26, Toboła, *Cykl Baala*, 119.

¹⁴ KTU 1.2.iv, 37, Toboła, *Cykl Baala*, 121.

¹⁵ KTU 1.5 i ,1-3, Toboła, *Cykl Baala*, 193.

¹⁶ Toboła, *Cykl Baala*, 113.

3. KOSMOGONICZNY CHARAKTER WALKI Z PIERWOTNYM MORSKIM CHAOSEM

Żaden z przytoczonych fragmentów biblijnych nie stanowi zwartej narracji mitologicznej. Wszystkie opisy pojawiają się w formie poetyckich aluzji. Większość z nich umieszcza boską walkę w bliżej nieokreślonej przeszłości. Iz 51,9-10 mówi o *kimé qedem dōrōt* 'wōlāmim hālō' – „czasach minionych, dniach przeszłych pokoleń”. O tym, że fragment nawiązuje w tym miejscu nie tylko do *exodusu*, ale także do wydarzeń z okresu pierwotnego, świadczy skojarzenie ujarzmienia morza z pierwotnym chaosem (Iz 51,10) – *yām mē tēhōm*. Termin *tēhōm* występuje w Księdze Rodzaju w bliskim związku z opisem pierwotnego stanu chaosu (Rdz 1,1 – *tōhū wābōhū* – „męt i zamęt” w literackim przekładzie A. Sandauera)¹⁷. Iz 27,1 mówi o pokonaniu Lewiatana w czasie przyszłym. Wydaje się jednak, że w tym miejscu do wizji eschatologicznej dostał się obraz o charakterze kosmogonicznym. Jasne stwierdzenie związku walki z Lewiatanem i wodami oraz stworzenia świata znajdujemy w Ps 74 (w. 13-17): „Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą, skruszyłeś głowy smoków na morzu. Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana, wydałeś go na żer potworom morskim. Ty otworzyłeś źródła i strumienie; Ty wysuszyłeś rzeki stale płynące. Twoim jest dzień i noc jest Twoja; Ty światło i słońce utwierdziłeś. Ty ustawiłeś wszystkie granice ziemi; Ty utworzyłeś lato i zimę”. Za kosmogonicznym charakterem walki z morskim żywiołem i potworami przemawia także porównanie przytoczonego fragmentu z opisem kosmogonicznym z Rdz 1. Tam także na początku kreacji istnieje tylko „męt i zamęt” o charakterze morskiej otchłani (powierzchnia wód pierwotnych).

Żadnych elementów aktu kreacji nie znajdujemy jednak w *Cykle Baala* z Ugarit. W tekście nie ma fragmentu sugerującego, że pokonanie Jama i jego stronników poprzedza stworzenie świata. Warto jednak zwrócić uwagę, że tekst *Cykle* nie jest zachowany w całości i duże partie mają charakter rekonstrukcji. Niewykluczone także, że motyw walki z morzem mógł funkcjonować w Ugarit w oderwaniu od mitu kosmogonicznego i łączyć się z innymi aspektami religii, np. sakralizacją władzy królewskiej.

¹⁷ A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz...i?*, Kraków ³1986.

4. TĀHŌM

Iz 51,10 łączy władzę Jahwe z pojęciem panowania nad *tāhōm*. Po raz pierwszy na kartach Biblii Hebrajskiej pojęcie *tāhōm* pojawia się w Rdz 1,2 w opisie pierwotnego stanu świata. Fragment ten stał się przedmiotem dyskusji – w jakim stopniu hebrajski mit kosmogoniczny jest podobny do (zależny od?) mitów ludów ościennych, w jakim zaś prezentuje oryginalną tradycję hebrajską¹⁸. Nie ma tu miejsca na dokładną analizę mitu kosmogonicznego zawartego w Księdze Rodzaju ani na szczegółowe przedstawienie sporu: czy w opisie biblijnym mamy do czynienia z kreacją *ex nihilo* czy też z przedstawieniem chaosu istniejącego jeszcze przed początkiem stworzenia¹⁹. Faktem jest, że pierwotny stan wszechświata miał charakter chaotyczny – pomieszanych ze sobą elementów nieuporządkowanej materii²⁰. Pierwotną dominującą siłą był żywioł wodny. Działalność twórcza polegała zaś na uporządkowaniu istniejących elementów i stworzeniu reszty żywiołów. *Tāhōm* został rozdzielony na połowę, a granicą stała się powierzchnia nieba. Od czasów odkrycia tekstu *Enuma elisz* pojawiały się wielokrotnie próby łączenia omawianego terminu z występującym w babilońskim eposie imieniem Tiamat – oznaczającym spersonifikowaną morską otchłań, z którą musiał walczyć Marduk. Podstawą takich interpretacji był fakt, że hebr. *tāhōm*, podobnie jak akad. Tiamat, miał być bytem rodzaju żeńskiego²¹. Ponadto we wszystkich przypadkach występowania

¹⁸ Propozycje interpretacji fragmentu zostały omówione w: V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17* (NICOT), Grand Rapids 1990, 103-105.

¹⁹ Zob. Ł. Niesiołowski-Spanò, „Mit kosmogoniczny księgi Rodzaju”, *Ars Regia* 13/14 (1999), 9-38; T. Brzegowy, „Czy Bóg stworzył chaos?”, *CT* 64 (1994/4), 5-21. Interpretacja przecząca idei kreacji *ex nihilo* opiera się na gramatycznie dopuszczalnym tłumaczeniu Rdz 1,1 jako czasu zaprzeczonego: *brēšit bārā* „gdy zaczął być stwarzać”. Jedyнным argumentem przeciw takiemu rozumieniu tekstu jest tradycja translatorska, która w żadnym wypadku nie oddaje zdania w formie zaprzeczonej. Zob. Brzegowy, „Czy Bóg stworzył chaos?”, 10-11. Por. także: Hamilton, *The Book of Genesis*, 103-105.

²⁰ Termin *tōhū* użyty w Rdz 1,2 pojawia się w Biblii Hebrajskiej 20 razy. Sparowany z nim termin *hōhū* występuje jedynie 3 razy. Zestawienie obu słów wprowadza rytmikę i rym, co sugeruje, że cały opis nie należy do prozy, lecz poezji, i to poezji recytowanej (zapewne w kontekście liturgicznym). Oba wyrażenia, wbrew części tłumaczeń, nie są przymiotnikami, lecz rzeczownikami. Nie potrafimy wskazać w innych językach semickich odpowiednika dla *hōhū*. Najbliższym zaś odpowiednikiem *tōhū* jest ugar. *thw* (pustynia, pustkowie). Poza Rdz 1,2 oba hebrajskie terminy używane są w opisie spustoszonej krainy (por. Iz 34,11; Jr 4,23), pustkowie. W Pwt 32,10 *tōhū* jest synonimem *midābar* (pustynia). Hamilton, *The Book of Genesis*, 108-109; „tōhū” w: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Revised edition, translated and edited by M.E.J. Richardson, vol. II*, red. L. Köhler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, Leiden 1995, 111.

²¹ W zasadzie *tāhōm* jest słowem rodzaju męskiego. Forma *fēm*. jest sugerowana przez przymiotnik (Rdz 7,11) lub imiesłów (Rdz 49,25) oraz przez formę liczby mnogiej. Przy czym w liczbie mnogiej spotykamy zarówno formę rodzaju męskiego, jak i żeńskiego. O tym, że

terminu *tāhōm* w Biblii (35 razy), poza dwoma miejscami (Iz 63,13; Ps 106,9), spotykamy zapis pozbawiony rodzajnika, co może sugerować interpretację słowa jako nazwy własnej, imienia²². Do takiej interpretacji skłaniały także fragmenty opisujące *tāhōm* określeniami stosowanymi do opisu istot żywych (Rdz 49,25; Ha 3,9), a także zestawienie z potworami morskimi. Gunkel, zastanawiając się nad potencjalną babilońską inspiracją autorów biblijnych, zrównał znaczenie *tāhōm* i Tiamat. Także kolejni autorzy przyjmowali często jako fakt związek między tymi dwoma słowami²³. Autor biblijny miałby nawet – według niektórych komentarzy – przejąć termin oznaczający chaos bezpośrednio z tekstów babilońskich, poddając go następnie demitologizacji. Hebrajskie słowo *tāhōm* byłoby więc, według tej interpretacji, prostym zapożyczeniem słownym²⁴.

Przyjęcie takiej interpretacji natrafia jednak na poważny problem. Powinniśmy się bowiem spodziewać większego podobieństwa fonetycznego hebr. *tēhōm* i akad. *ti'āmat*. Ewentualne hebrajskie zapożyczenie mogłoby wyglądać mniej więcej jak *tē'ōmāt* (*/āh*), z ewentualną utratą końcowego „t”. Zupełnie nieprawdopodobne jest wykształcenie się formy *tēhōm* pozbawionej morfemu *-at* (końcówki rodzaju żeńskiego)²⁵. Nie ma żadnego znanego przypadku oddania akad. ' przez zachodniosemickie *h* poza jednym wyjątkiem (akad. *ilku[m]* / *alāku* – aram. *hlk'*), który nie dotyczy zresztą (jak w ewentualnym przypadku *tēhōm*) *h* interwokalicznego²⁶. Związek genetyczny hebrajskiego wyrażenia z nazwą Tiamat jest więc co najmniej dyskusyjny. Prawdopodobnie najbliższym etymologicznie terminem w stosunku do omawianego słowa hebrajskiego jest nie tyle akad. *ti'āmat*, ile ugar. *thm* (dual. *thmtm*, pl. *thmt*). Można je wyprowadzić (na podstawie ugaryckiej formy *dualis*) z eblaickiego słowa *ti-ʿa-matum*, które oznacza morską otchłań²⁷. Forma eblaicka zapewne dała także początek akad. *ti'āmat*. Ale wygląda na to, że ewolucja hebr. *tēhōm* przebiegła inną drogą niż paralelnej nazwy babilońskiej.

słowo mogło być rozumiane jako rodzaj męski, świadczy Ha 3,10 („jego głos”); Hamilton, *The Book of Genesis*, 110.

²² Hamilton, *The Book of Genesis*, 110.

²³ Np.: B.S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, London 1960, 36; B.W. Anderson, *Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*, Philadelphia 1967 [reprint: 1987], 15-40; M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*, Leiden 1973, 86-87.

²⁴ Wakeman, *God's Battle with the Monster*, 86-87.

²⁵ D.T. Tsumura, *Creation and Destruction: A Reappraisal of the „Chaoskampf” Theory in the Old Testament*, Winona Lake 2005, 36-37.

²⁶ Tsumura, *Creation and Destruction*, 37; W. von Soden, „ilku[m]”, w: *Akkadisches Handwörterbuch*, Bd. 1, red. B. Meissner, W. von Soden, Wiesbaden 1965, 371.

²⁷ Hamilton, *The Book of Genesis*, 111.

Próba uzasadnienia babilońskiej genezy motywu walki z morzem i potworami oparta wyłącznie na skojarzeniu tych żywiołów z *tēhôm* i doszukiwaniu się związku genetycznego między *tēhôm* i Tiamat wydaje się chybiona.

5. MOTYW ROZDZIELENIA MORZA

Charakterystyczne jest jeszcze to, że ujarzmienie spersonifikowanego żywiołu łączy się z aktem jego rozdzielenia. W Iz 51,9 potwór Rahab zostaje przepołowiony – *hamm^aḥəṣebēt*. Jest to akt paralelny do ujarzmienia morza w Ps 74,13: „Ty ujarzmiłeś morze”, w BT tłumaczy się bowiem dosłownie: „Ty rozdzieliłeś (*fōrarətā*) morze swą potęgą”. Paralelą jest tu także opis kosmogoniczny z Księgi Rodzaju²⁸: Bóg rozdziela wody przez powołanie do istnienia sklepienia, które je oddziela, w wyniku czego tworzą się firmament i niebiosa (Rdz 1,6-7): *wayyō[’]mer ’ēlohīm yəḥi rāqī[’]a bəṭōkə hammāyim wihī maḥādil bēn mayim lāmāyim: wayy[’]as[’] ’ēlohīm ’et-ḥārāqī[’]a wayyabəḏəl bēn hammāyim ’āšer mit[’]ḥaṭ lārāqī[’]a ūbēn hammāyim ’āšer mē[’]al lārāqī[’]a* („Bóg powiedział: niech powstanie sklepienie pośrodku wód i niech rozdzieli jedne wody od drugich. Uczynił Bóg sklepienie i rozdzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem”). Podział pierwotnego, chaotycznego morza jest opisany także w *Enuma elisz* – również w kontekście kosmogonicznym. Po pokonaniu Tiamat jej ciało zostaje przepołowione przez Marduka. Z jednej połowy uformowane zostają niebiosa, z drugiej – ziemia. Wydaje się, że jest to paralela do przytoczonych powyżej fragmentów biblijnych²⁹. Motyw podziału pierwotnej prajedni jako aktu stwórczego nie ma paraleli w *Cykle Baala*, odnajdywany jest jednak m.in. w tekstach anatolijskich (niebo i ziemia stanowiły jedną substancję, w pewnym momencie zostały oddzielone od siebie za pomocą „piły”, ostrego narzędzia – *kuruzzi*³⁰).

²⁸ Analiza mitu kosmogonicznego Księgi Rodzaju i motywu wód chaotycznych: D.T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: a Linguistic Investigation*, Sheffield 1989.

²⁹ Hamilton, *The Book of Genesis*, 110.

³⁰ V. Haas, *Geschichte der Hethitischen Religion*, Leiden 1994, 150.

6. TRADYCJA MEZOPOTAMSKA PRZED *ENUMA ELISZ*

Dyskusja nad pochodzeniem motywu walki bóstwa z morzem powinna opierać się przede wszystkim na porównaniu czasu powstania analizowanych przekazów. Znana nam redakcja *Enuma elisz* jest stosunkowo późna – pochodzi z czasów Nabukadnezara I (XII w. przed Chr.). Należy wziąć jednak pod uwagę możliwość wykorzystania starszej tradycji. Wilfred G. Lambert uważał taką ewentualność za pewną. Jego zdaniem *Enuma elisz* opierała się na wcześniejszej tradycji związanej z walką Ninurty z ptakiem Anzū. Stare motywy zostałyby tak przerobione, by postać Marduka zaczęła pełnić funkcję „Ninurty *redivivus*”³¹. W przypadku motywu Tiamat mamy tylko jedną przesłankę pozwalającą spekulować istnienie mitologemu przed okresem redakcji *Enuma elisz*: akadyjska tabliczka z XXII w. przed Chr. (ok. 1000 lat przed powstaniem narracji *Enuma elisz*) określa Tiszpaka jako „sługę morza” (*abarak tiāmtim*)³². Wzmianka ta nie ma kontekstu kosmogonii ani walki z morzem. Określenie Tiszpaka jest najpewniej związane z chtonicznym aspektem natury bóstwa i może po prostu obrazować związek podziemi z morzem³³.

Scenę walki ze smokiem/wężem znajdujemy jednak na pieczęci cylindrycznej z Tell Asmar (ok. 2400 r. przed Chr.). Przedstawia ona dwie postaci walczące z siedmiogłowym wężem (4 głowy są obcięte, 3 nadal żyją)³⁴. Thorkild Jacobsen próbował połączyć tę scenę z mitami o Tiszpaku, naczelnym bóstwie Eshnunny (Tell Asmar). Tiszpak, według tej interpretacji, byłby bogiem burzy, spokrewnionym z hurycyckim Teszubem³⁵. Na słabość tej interpretacji wskazał jednak Frans Wiggerman – skojarzenie postaci bóstwa z chmurami i burzą nie czyni

³¹ W.G. Lambert, „Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation”, w: *Keilschriftliche Literaturen: Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale*, red. K. Hecker, W. Sommerfeld (BBVO 6), Berlin 1986, 56.

³² A. Westenholz, „Old Akkadian School Texts: Some Goals of Sargonic Scribal Education”, *AfO* 25 (1974-1977), 102.

³³ F. Wiggermann, „Scenes from the Shadow Side”, w: *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian. Proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature*, vol. 2, red. M.E. Vogelzang, H.J. Vanstiphout, Leiden 1996, 212, przyp. 55.

³⁴ H. Frankfort, „God and Myths on Sargonid Seals”, *Iraq* 1 (1934), 8 (plate Ia). Pieczęć została znaleziona w świątyni. Inne przedstawienia węży/smoków: E. Douglas Van Buren, „The Dragon in Ancient Mesopotamia”, *Or NS* 15 (1946), 1-45; L. Heuzey, „Dragons sacrés de Babylone et leur prototype chaldéen”, *RA* 6 (1906), 95-98.

³⁵ Th. Jacobsen, „The Chief God of Eshnunna”, w: *Tell Asmar and Khafaje: The first season's work in Eshnunna*, Chicago 1930/1931, 53-54

z niego automatycznie „boga burzy”³⁶. Wypada także zachować ostrożność wobec identyfikacji postaci przedstawionej na pieczęci z Tiszpakiem, opartej tylko na fakcie, że pieczęć pochodzi z Ešnunny, której bóstwo to patronowało³⁷. Jedyń poświadczony w tekstach motyw walki związany z Tiszpakiem dotyczy konfliktu z *bašmu* oraz *muš/labbu*, nie zaś z siedmiogłowym smokiem (wężem)³⁸. Co więcej, „smocza” postać pojawia się w ikonografii Tiszpaka poza kontekstem walki. Nie jest to jednak smok – wąż, lecz dobrze znana z późniejszej ikonografii Marduka postać *mušhuššu*, która pojawia się jako zwierzęcy „atrybut” lub towarzysz bóstwa, nie zaś jako jego antagonistą³⁹. Kluczowym elementem w interpretacji motywu walki ze smokiem w Tell Asmar jest CT 13.33-34. Tekst zachowany jest w złym stanie (żadna z linijek nie zachowała się w całości), jednak jego treść jest dosyć przejrzysta. Narracja zaczyna się opisem spustoszonych miast (v. 1-2). Nie zachował się zapis przyczyny tego spustoszenia. Frans Wiggerman i Theodore Lewis sugerowali, że jest to rezultat działań pojawiającego się w dalszej narracji smoka⁴⁰. Treść utworu wygląda w sposób następujący: ludzie płaczą załamani. Ktoś podnosi kwestię pochodzenia smoka (v. 5). Odpowiedź (zakładając prawidłową rekonstrukcję tekstu) lokuje początki potwora w morzu (*tâmtu*):

v. 5. *man-nu-um ma* MUŠ [*ba-aš-ma ib-ta-ni*] / „Kto [stworzył] smoka?”

v. 6. *tam-tu-um-ma* MUŠ [*ba-aš-ma ib-ta-ni*]⁴¹ / „Morze [stworzyło] smoka”.

W dalszej części okazuje się jednak, że za „wymyślenie” postaci smoka bezpośrednio odpowiedzialny jest bóg Enlil (v. 7). Zebrani bogowie zastanawiają się, kto może zabić smoka i uratować kraj (v. 17-18), by w zamian otrzymać władzę królewską (v. 19). Wskazany zostaje Tiszpak (v. 2-22). Bóg początkowo odmawia i w tym miejscu urywa się zachowana narracja awersu tabliczki. Dalszy ciąg opowieści znajduje się na rewersie. Tiszpak walczy ze smokiem i zabija go, a krew potwora płynie nieustannie przez 3 lata i 3 miesiące (v. 8-9). Sam opis walki zawiera terminologię związaną z burzą: otwarcie chmur, uczynienie gwałtownej burzy (v. 5-7). To właśnie ten fragment, zestawiony z ikonografią omawianą

³⁶ F. Wiggermann, „Tis̄pak, His Seal, and the Dragon *mušhuššu*”, w: *To the Euphrates and Beyond: Archaeological Studies in Honour of Maurits N. van Loon*, red. O.M.C. Haex, H.H. Curvers, P. Akkermans, M.N. van Loon, Rotterdam 1989, 120.

³⁷ Th.J. Lewis, „CT 13.33-34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths”, *JAOS* 116/1 (1996), 29.

³⁸ Tamże, 29.

³⁹ Tamże, 29-30.

⁴⁰ Tamże, 33.

⁴¹ Rekonstrukcja Lewisa powstała na podstawie: KAR 6 ii 21: *i-na tâmti (A.AB.BA) ib-ba-ni* MUŠ *ba-[aš-mu]* – „the dragon was created in the sea”, Lewis, „CT 13.33-34 and Ezekiel 32”, 31, przyp. 18.

pieczęci, skłonił Jacobsena do uznania Tiszpaka za boga burzy, a wyobrażenia na pieczęci za ilustrację omawianego mitu.

Antagonista Tiszpaka określony jest jako MUŠ („smok”). Jest on gigantyczny, ale poza cechami typowo „węzowymi” posiada elementy hybrydalne (uszy, ogon i prawdopodobnie dwie stopy). Enigmatyczność opisu uwypukla określenie bestii w vv. 4, 7, 9 (rewers) słowem *labbu*, które w akadyjskim standardowo określa lwa⁴². By uniknąć sprzeczności w opisie potwora jako smoka i/lub lwa, Wiggermann zasugerował poprawienie tekstu i lekturę *labābu* („the raging one”)⁴³, Lewis próbował zaś interpretować wygląd potwora jako węzowo-lwią hybrydę. Powołał się przy tym na znaną z Mezopotamii i Egiptu ikonografię takiej istoty (najbardziej znany przykład to Paleta Narmera). Odwołał się ponadto do *mušbuššu* – towarzyszącego Mardukowi smoka, który w ikonografii miał także części ciała lwa⁴⁴. Przytoczone przykłady miałyby dowodzić, że postać smoka w ikonografii bliskowschodniej mogła mieć nogi, a nawet lwie ciało bądź lwi łeb. Lewis wyciągnął w końcu z przytoczonych wyżej przesłanek konkluzję, że Tiszpak nie należał wyłącznie do kategorii *Wettergott* (jako bóg burzy), ale był także (a nawet: przede wszystkim) prototypem herosa-wojownika Marduka z narracji *Enuma elisz*. W tradycji babilońskiej sama Tiamat nie jest wprawdzie nigdy przedstawiana lub opisana jako lwica (czego należałoby się spodziewać, jeśli mit o Tiszpaku stał się podstawą *Enuma elisz*), ale w szeregach jej armii występuje postać wielkiego lwa (*ugallu*⁴⁵). To ostatnie spostrzeżenie wydaje się jednak zupełnie nieprzekonujące jako dowód „ewolucji” mitu z Eszunny.

7. MARI

Najstarsza pewna wzmianka o motywie walki z morzem znajduje się w tekście pochodzącym z Mari, datowanym na XVIII w. przed Chr. Jest to tekst A.1968⁴⁶:

⁴² Tamże, 34.

⁴³ Tamże, 34.

⁴⁴ Tamże, 35-37.

⁴⁵ *Enuma elisz* I. 122, II. 28; III. 32, 90, tłum. K. Łyczkowska, w: *Mity akadyjskie* (Antologia Literatury Mezopotamskiej), red. M. Kapelusz, Warszawa 2000, 17-50; Lewis, „CT 13.33-34 and Ezekiel 32”, 37.

⁴⁶ Według: *Archives Royales de Mari XXXVI/3*. Tekst (w przekładzie francuskim) i dyskusja: J.-M. Durand, „Le Mythologeme du Combat entre le Dieu de l’Orange et la Mer en Mésopotamie”, *MARI* 7 (1993), 41-61, zwł. 43-45.

Przywróciłem cię na tron twojego ojca i dałem ci broń, którą walczyłem z Morzem /
 Namaściłem cię olejem mojego triumfu i nikt nie staje przeciw tobie. /
 Posłuchaj mojego słowa: gdy ktoś, kto prowadzi spór, stanie przed tobą i rzeknie
 „Stała mi się krzywda”;
 wstań i osądź go sprawiedliwie, odpowiadając zgodnie z prawdą. Tego chcę od ciebie. /
 Nie wyruszysz na kampanię wojenną nim nie zapytasz o radę wyroczni.
 Jeśli przez swoją wyrocznię odpowiem pomyślnie – wyruszysz w pole.
 Jeśli jednak nie [i.e. odpowiedź wyroczni będzie nieprzychylna] nie przekroczysz
 bramy! /
 Tak obwieścił przez proroka.

Kluczowy dla omawianego tematu jest fragment: przekazałem ci broń „którą walczyłem z morzem” (*ša itti temtim amtaḫsu*). Słowa te wypowiedział bóg Addu (czczony jako pan i opiekun Halab/Aleppo) za pośrednictwem swojego proroka. Adresatem boskiego orędzia był król Zimri-Lim. Oddanie królowi boskiego oręża związane zostało z osiągnięciem władzy i pokonaniem królewskich nieprzyjaciół. Oręż miał charakter „świętości”, stanowił osobisty atrybut Addu, użyty w bliżej nieokreślonej przeszłości do walki z morzem. Prawdopodobnie mamy do czynienia z paralelizmem przywołanych sytuacji: pokonanie przez króla/boga nieprzyjaciela (królewscy wrogowie/„morze”), osiągnięcie przez bohatera pełnej władzy (nad królestwem amoryckim/nad światem stworzonym). Intronizacja zarówno boga, jak i króla związana jest więc z walką – w przypadku boga: walką z żywiołem morskim. Przywołana przeszłość, w której toczyła się walka Addu z morskim nieprzyjacielem, to zapewne czas mityczny, prawdopodobnie okres przed powstaniem świata. Jest on zestawiony z konkretnym kontekstem historycznym, w którym „podobną” walkę odbył Zimri-Lim. Posiadanie boskiego oręża jest jednocześnie legitymizacją rządów dla obu bohaterów.

Wyraz *tiāmtim* pojawia się także w staroasyryjskim imieniu Puzur-Tiāmtim: „chroniony przez Tiamat”, jak chce rozumieć to Age Westenholz, czy raczej – biorąc pod uwagę problemy lingwistyczne przedstawione wcześniej – „chroniony przez morze”⁴⁷. Czy oznacza to, że spersonifikowana postać morza była znana w Mezopotamii przed okresem redakcji *Enuma elisz*? Bardzo prawdopodobne. Ale czy jest to także świadectwo istnienia osobnego mitu o walce z morzem? Możemy jedynie spekulować. W końcu samo istnienie personifikacji morza nie implikuje istnienia mitu o teomachii z udziałem owego morza. Przeciwnie, znane nam przekazy kosmogoniczne z Mezopotamii sprzed redakcji *Enuma elisz* nie zawierają personifikacji morza i nie są związane z motywem boskiej walki⁴⁸. Morze jako stan pierwotny występuje w narracji nowobabilońskiej *Stworzenie*

⁴⁷ Westenholz, „Old Akkadian School Texts”, 102.

⁴⁸ Tsumura, *Creation and Destruction*, 40.

świata przez *Marduka*. Stan przed uporządkowaniem żywiołów opisany jest w następujący sposób: „cała ziemia była morzem (*tāmtum*)”. Przed stworzeniem istniało więc samo (niespersonifikowane) morze. Nie ma podstaw, by zakładać, że mamy do czynienia w tym przypadku z depersonifikacją istoty boskiej. Narracja nie zawiera żadnego opisu walki⁴⁹.

W świetle powyższych źródeł wypada przyjąć, że najstarsza potwierdzona pisemnie tradycja opowiadająca o walce boga z morzem wywodzi się z 2. poł. III tys. z kręgu zachodniosemickiego. Po raz pierwszy pojawiają się tam motywy zarówno pokonania żywiołu wód (*Mari*), jak i walki z potworem, mającym cechy węża lub smoka (*Tell Asmar*). W określeniu *tāmtum* należy szukać źródła babilońskiej *Tiamat*, w micie o *Tiszpaku* zaś – zarówno pierwowzoru narracji *Enuma elisz*, jak i źródeł idei istnienia węzowo-lwiego potwora, która znajdzie dużo późnej kontynuację w tradycji mezopotamskiej w ikonografii *Marduka*. Nie znamy całości mitu z *Eschnunny*. Nie potrafimy powiedzieć, czy miał on cokolwiek wspólnego z kosmogonią. Tradycja poświadczona w *Mari* odnosi się bezpośrednio do boskiej legitymizacji władzy królewskiej. Przywołuje jednak walkę stoczoną z morzem w bliżej nieokreślonej przeszłości. W tym przypadku nie można wykluczyć odwołania się do kosmogonii, choć materiał źródłowy nie pozwala powiedzieć jednoznacznie, jaki był kontekst walki z *tāmtum*.

8. POCHODZENIE MITU – SEMICKIE CZY INDOEUROPEJSKIE?

Kwestię genezy mitu o walce z wężem/smokiem/żywiołem wód komplikuje fakt występowania tej tradycji poza semickim i bliskowschodnim kręgiem kulturowym. Motyw pokonania smoka spotykamy także w tradycji indyjskiej. Najważniejszym wedyjskim mitem związanym z osobą boga *Indry* jest jego walka ze smokiem *Wrytrą*. Elementy fabuły tego mitu zawiera *Rigweda*. *Wrytra* uwięził wody w wydrążonej górze. *Indra* pokonał smoka za pomocą oręża *wadžra* (piorun), uwalniając je. Jeden z hymnów *Rigwedy* wiąże symbolikę wód i smoka z cyfrą 7: „To on [i.e. *Indra*] uwolnił siedem rzek, zabiwszy smoka”⁵⁰. Co ciekawe, ten sam hymn przypisuje *Indrze* także funkcję stwórcy świata: „To on utrwalił w podstawach ziemię, / Wymierzył powietrzne przestrzenie,

⁴⁹ Tamże, 40.

⁵⁰ Rgv. II, 12, tłum. W. Szaján, w: *Hymny Rygwedy (wiązka pierwsza)*, Lwów 1936.

/ Podparł niebo, zaklął w bezruch burzę gór, / To jest Indra, narodzie, wasz bóg”⁵¹. Podobne zestawienie mamy także w Rgv. X. 153: „Tyś jest zabójczy Wrytry wróg, / Tyś rozciągnął przestwór nocą. / Najmilszy ci grzmotogrot druh / (...) / W góręś podniósł niebo mocą”. Pokonanie Wrytry umożliwiło stworzenie słońca, nieba i zorzy porannej⁵². Indrze hymny *Rigwedy* przypisują także rozdzielanie nieba i ziemi⁵³. Dopiero po pokonaniu Wrytry i oddzieleniu elementów uniwersum następuje ustanowienie porządku owego uniwersum (*rta*). Jego strażnikiem zaś zostaje uczyniony Waruna⁵⁴. Wrytra nie jest utożsamiony z wodami – jest tylko istotą, która ma moc je uwięzić.

W tradycji wedyjskiej Indra jest nierozdzielnie związany z Wrytrą: „Trudno wyobrazić sobie narodziny Indry, a tym bardziej cały mit o Indrze bez kontekstu Wrytry. W zasadzie można powiedzieć, że Indra powstał po to, by pozbyć się Wrytry (...)”⁵⁵. Z pokonaniem potwora łączy się przydomek Indry – *Vṛtrahan* („pogromca Wrytry”). Analogiczny przydomek odnajdujemy w tradycji irańskiej – *Vərəθragna* („pogromca *Vərəθra*”). Tam jednak w ogóle nie pojawia się postać Wrytry! Brakuje więc kogoś, do kogo ów przydomek bezpośrednio się odnosi! Na tej podstawie niektórzy badacze omawianego zagadnienia (gł. E. Benveniste i G. Dumézil) doszli do zaskakującego wniosku: w tradycji indoirañskiej istniał pierwotnie epitet *Vṛtrahan* – *Vərəθragna* (*Vṛtraghna/Vṛtragnan*), ale nie było postaci ani koncepcji potwora Wrytry!⁵⁶ W tej sytuacji przydomek Indry nie wywodziłby się z faktu pokonania potwora. Jedynym możliwym wytłumaczeniem była interpretacja abstrakcyjna: „pogromca (*ghan*) wrogości (*vṛtra*)”, i założenie, że owa „wrogość” po prostu uległa w Indiach późniejszej personifikacji⁵⁷. Nie ma jednak żadnych przesłanek wskazujących, że cała ta interpretacja ma choćby pozory prawdopodobieństwa. Steven V. Greenbaum słusznie zwrócił uwagę, że być może jedyną pozostałością po micie o walce Indry z Wrytrą w pierwotnej tradycji indoirañskiej jest właśnie przydomek Indry pojawiający się w obu późniejszych tradycjach⁵⁸.

⁵¹ Tamże.

⁵² Zob. Rgv I, 32, 4.

⁵³ Rgv X, 113, 4-6.

⁵⁴ Zob. Rgv I, 62, 1.

⁵⁵ S.E. Greenbaum, „*Vṛtrahan* – *Vərəθragna*: India and Iran”, w: *Myth in Indo-European Antiquity*, red. G.J. Larson, Berkeley–Los Angeles 1974, 93.

⁵⁶ É. Benveniste, L. Renou, *Vṛtra et Vṛθragna, Étude de mythologie indo-iraniennne*, Paris 1934; G. Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, Chicago 1970, 115-138, za: Greenbaum, „*Vṛtrahan*”, 93.

⁵⁷ Greenbaum, „*Vṛtrahan*”, 93.

⁵⁸ Tamże, 94.

Wiemy, że po reformie Zaratusztry Indra stracił w Iranie status boga i bohatera i został w końcu uznany za postać demoniczną. Jednak przydomek *Vṛathagna* zachował się w tradycji perskiej. Był nadawany wyróżniającym się bohaterom, w szczególności zaś jednemu – awestyjskiemu herosowi Thraetonowi (*Thraētona*). Powodem tego zaszczytu było przypisywane mu zabicie potwora Aži Dahāki. Zapis mitu o starciu z nim zachował się w dziele stosunkowo późnym, u Fidrusiego⁵⁹. Przeciwnicy noszą tam imiona Zohak i Feridun. Według podanej przez tego autora wersji za panowania Dżamszida = Jimy (*Yima*) trwał okres złotego wieku. Król jednak zgrzeszył i opuściło go boskie wsparcie: „chwała” – *farr*, czyli staroperska *chwarena* (*xvarenah*). Jimę strącił z tronu potwór Zohak (Aži Dahāka). Ale Feridun zabił potwora i otrzymał w nagrodę od Dżamszida boską *farr*. Fakt, że Zohak nigdy posiadał *farr*, którą za to otrzymał Feridun, pozwala odczytać całą opowieść jako alegorię walki o legitymizację władzy królewskiej, nigdy nieuzyskanej przez potwora. Motyw pokonania smoka wiązałby się więc nie z kosmogonią, lecz z uzyskaniem legalnej władzy. Podobieństwo między Indrą a Thraetonem widać nie tylko w noszonym przez obu przydomku, ale także w broni, którą posługiwali się bohaterowie – boskim piorunie (*wadžra/gurz*)⁶⁰. Dalsze podobieństwa pojawiają się w opisie wyglądu potworów. Obaj charakteryzują się policefalizmem (w przypadku Aži Dahāki mowa jest także o posiadaniu przez niego trzech paszczy), obaj nie wywodzą się z żadnej ze znanych grup postaci boskich, atakują innego boga niż ten, z którym ostatecznie walczą (Indra miał zaatakować najpierw nie Indrę, ale Adityów)⁶¹, w końcu można wskazać podobieństwo nazw obu potworów na płaszczyźnie filologicznej. Wrytra w Wedach nazwany jest także Ahi. Odpowiada to dokładnie irańskiej nazwie potwora Aži. Przy czym, co ważniejsze dla niniejszej analizy, oba określenia oznaczają to samo: „smok”⁶². Wyraz *dahāka* może być spokrewniony z rzadko występującym w Wedach określeniem Wrytry – *Dāsa*⁶³. Słowo *dāsa* używane jest także do opisu nieindoeuropejskich (?) ludów o ciemnej karnacji skóry, postrzeganych jako sojusznicy złych mocy, których zwalczą Indra i inni boscy bohaterowie.

Interpretacja zaproponowana przez Greenbauma – istnienie w tradycji irańskiej zaginionego odpowiednika indyjskiego mitu o walce Indry ze smokiem (przy czym późniejsza tradycja miałaby usunąć postać Indry, a jego przydomek nadać Thraetonowi) – nie wyjaśnia problemu braku wzmianek o potworze w najstarszej

⁵⁹ Ferdowsi, *The Epic of the Kings (Shāh-Nāma)*, tłum. R. Levy, Chicago 1925 (1967), 9-25.

⁶⁰ Greenbaum, „*Vṛtrahan*”, 95.

⁶¹ Tamże, 95.

⁶² Tamże, 95.

⁶³ Rgv I, 51, 8; I, 63-4; I, 32, 11 (w ostatnim przypadku określenia Wrytra, *Dāsa* i Ahi występują w jednym wersecie), za: Greenbaum, „*Vṛtrahan*”, 96.

tradycji awestyjskiej⁶⁴. Odmienną interpretację zaproponowała Mary Boyce. Łączyła ona postać Thraetony nie z Indrą – Vṛtrahanem, lecz z innym irańskim herosem – Thritą (obie postaci miały być ściśle ze sobą związane, jeśli nie spokrewnione)⁶⁵. W tradycji wedyjskiej jego odpowiednikiem miałyby być postać Trita Āptyi, mitycznego ofiarnika, który jako pierwszy przyrządził *somę* (napój o skutkach halucynogennych, używany w rytuałach indyjskich, odpowiednik awestyjskiej *haomy*). Indyjski Trita walczył ze smokiem Viśvarūpą, który podobnie jak Aži Dahāka posiadał ciało węża, trzy głowy i trzy pary oczu. Podstawowy problem związany z powyższymi interpretacjami polega jednak na fakcie, że zarówno Aži Dahāka, jak i Viśvarūpa nie są potworami wodnymi – pierwszy jest potworem ziemskim, drugi związany jest ze sferą niebieską⁶⁶.

Trudności z przekonującym powiązaniem Wrytry z tradycją awestyjską (potwór jest *de facto* w niej nieobecny) sugerują, że rację miał Émile Benveniste, negując istnienie wężowej postaci Wrytry we wczesnej tradycji indoirañskiej. Oznaczałoby to, że omawiany mitologem (walka z potworem morskim/morzem) nie stanowił oryginalnego elementu tradycji indoirañskiej przed rozpadem wspólnoty językowej. W tym wypadku należałoby więc przyjąć, że postać Wrytry jako smoka związanego z żywiołem wód pojawiła się w tradycji indyjskiej wtórnice. Motyw węża/smoka w tradycji irańskiej także miałby charakter wtórny i niezwiązany już z żywiołem wodnym. Według Malati J. Shendge nieindoaaryjskie pochodzenie Wrytry wyraźnie sugeruje także przydomek Dāsa (RgV II. 11.3)⁶⁷. Pytając o kierunek przejęcia idei węża/smoka – skojarzonego z wodą i pokonanego przez boga/herosa – w obrębie dwóch kręgów kulturowych: semickiego i indoeuropejskiego, należy przyjąć, że tradycja indoeuropejska był beneficjentem, a nie matecznikiem mitu.

Nie posiadamy źródeł, które pozwoliłyby uchwycić chronologię pojawienia się postaci potwora w tradycji indoirañskiej – nie ma przekazów pisemnych starszych niż *Rigweda*. Tradycja spisana w *Rigwedzie* musiała jednak istnieć wcześniej w formie przekazu ustnego. Nawet w tym przypadku jej początki nie sięgałyby dalej niż do okresu początku indoeuropeizacji Indii. Narracja *Rigweddy* o walkach

⁶⁴ W *Vendidad* Farg. I w. 17 pojawia się wzmianka o „Thraetonie, który pokonał Azi Dahakę” (thraētaonō jañta azhōish dahākāi); „The Vendidad”, tłum. J. Darmsteter, w: *The Zend-Avesta, part I* (Sacred Books of the East 4), Oxford 1880; tekst transkrypcji oryginału: <http://www.avesta.org/vendidad/vd.htm#chapter1> (20.10.2012).

⁶⁵ Imię Thrita/Trita etymologicznie znaczy „trzeci”. Pojawiło się jednak pytanie o zasadność takiej etymologii. Czy przypadkiem nie jest to inne słowo, będące tylko homonimem liczby porządkowej? Tradycja irańska zna ponadto dwie postaci o tym imieniu: Thritę syna Säyuzdri (Yasht. 5.72; 13.113) i Thritę (pahlav. Srit) wojownika z czasów przodka Vishtaspy – Kavi Usana. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism, vol. I: The Early Period*, Leiden 1989, 98.

⁶⁶ Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 98.

⁶⁷ M.J. Shendge, *The Civilized Demons: The Harappans in Rigveda*, New Delhi 1977, 50, 339.

bogów z demonami (i czarnoskórymi plemionami) najprawdopodobniej stanowi reminescencję rzeczywistego konfliktu między ludnością drawidyjską i indoeuropejską. Łączy się to bezpośrednio ze znaczeniem przydomka Dāsa. Hipotetyczne początki indyjskiej tradycji o Wrytrze sięgałyby więc najwyżej 1. poł. II tys. przed Chr. Chronologicznie rzecz ujmując, starsza tradycja o walce z potworem poświadczona jest na Bliskim Wschodzie.

9. WALKA ZE SMOKIEM W TRADYCJI ANATOLIJSKIEJ

Motyw walki ze smokiem znajdujemy także w tradycji anatolijskiej. Pojawia się w niej postać smoka Illuyanki. Mit zachował się w dwóch wersjach⁶⁸ i najpewniej (wskazuje na to wstęp poprzedzający pierwszą wersję) był recytowany w czasie wiosennego hetyckiego święta Nowego Roku – *purulli*⁶⁹. Obie wersje zostały spisane za panowania Hattusilisa III (1267-1237 przed Chr.)⁷⁰ przez Kellę, kapłana boga burzy w hetyckim mieście Nerik. Dokładne położenie tego miasta nie jest znane, choć musiało się znajdować między dzisiejszym Merzifonem i Amasją⁷¹. Boskim protagonistą jest bóg burzy. Jego anatolijskie imię nie jest podane⁷². Być może w grę wchodzi bóstwo znane pod imieniem zarówno hetyckim Tarhun, jak i luwijskim Tarhunta.

W wersji krótszej Illuyankę pokonuje syn boga burzy. Ten prosi bogów o pomoc. Bogu przychodzi z pomocą córka, (hatycka) bogini Inara. W zemście na smoku bogom pomaga człowiek – Hupasiya (w drugiej wersji mitu opisany jako syn boga burzy). Wyprawiona zostaje wielka uczta. Bogini zaprasza na nią Illuyankę, który przybywa wraz z dziećmi. Upojony smok nie jest w stanie się obronić, zostaje więc zabity przez boga burzy. Druga wersja rozbudowuje szczegóły narracji. W niej jednak Illuyanka pokonuje syna boga burzy. Mit kończy się etiologią sakralnej władzy królewskiej⁷³.

⁶⁸ Polskie tłumaczenie pierwszej wersji: M. Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, *Euhemer. Przegląd Religioznawczy* 79/1 (1971), 25-26.

⁶⁹ COS 1.56; A. Goetze, „The Myth of Illuyankas”, *ANET* 125-126; H.A. Hoffner Jr, „The Illuyanka Tales (versions 1 and 2)”, w: H.A. Hoffner, *Hittite Myths*, wyd. 2, Atlanta 1998, 10-14; G. Beckman, „The Anatolian Myth of Illuyanka”, *JANES* 14 (1982), 11-25

⁷⁰ V. Haas, *Die Hethitische Literatur*, Berlin 2004, s. 97.

⁷¹ Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 25.

⁷² Tamże, 26.

⁷³ Haas, *Die Hethitische Literatur*, 97.

Miejsce walki w pierwszej wersji nie jest określone. Według drugiej wersji toczy się ona nad morzem. W ikonografii anatolijskiej potwór ma postać wielkiego węża (płaskorzeźba z Malatii z poł. VIII w. przed Chr.)⁷⁴. Według Volkerta Haasa Illuyanka był personifikacją zimy, jego antagonistą, bóg burzy, reprezentował z kolei siłę wiosny⁷⁵. Przesłanką do takiej interpretacji jest fakt wykorzystania narracji podczas wiosennego święta i uczynienie protagonistą boga burzy (okres wiosennych burz i jego związek z cyklem agrarnym). Interpretacja sugerująca, że mamy do czynienia z mitem kosmogonicznym, obrazującym walkę porządku z chaosem u zarania dziejów, nie znajduje oparcia w żadnej wersji mitu. Trudno dopatrzeć się w tekście jakichkolwiek związków z kosmogonią. Zarówno ziemia, jak i gatunek ludzki już istnieją. W następstwie pokonania smoka nie dochodzi do żadnego aktu stwórczego. Przypuszczenie, że chodzi o kosmogonię opiera się więc wyłącznie na analogii z obchodami babilońskiego święta *akitu*, podczas którego recytowano i odgrywano ewidentnie kosmogoniczną fabułę *Enuma elisz*⁷⁶. W tym przypadku jednak *argumentum per analogiam* nie może automatycznie dowodzić kosmogonicznego charakteru mitu. Brak też poszlak wiążących Illuyankę z morzem czy żywiołem wód.

Ewa Wasilewska twierdzi, że mit ma genezę przedhetycką (hatycką). Ma bowiem prezentować typowo indoeuropejski motyw walki z chaosem⁷⁷. Ostatnie spostrzeżenie autorki opiera się jednak wyłącznie na założeniu, że motyw walki z wężem *musi* mieć genezę indoeuropejską. Takie stwierdzenie nie może samo w sobie mieć wartości dowodowej! Jak pokazano wyżej, istnieją poważne zastrzeżenia wobec przyjęcia tezy o indoeuropejskim pochodzeniu mitologemu. Istnienie w tym samym mniej więcej czasie motywu walki ze smokiem/wężem, w którym protagonistą jest bóg burzy, na terenie Syrii (*Cykl Baala*) sugeruje raczej przejście mitologemu z tego źródła, a nie jego indoeuropejską genezę. Wydaje się, że w przypadku hetyckim mit ma charakter agrarny, nie kosmogoniczny, i pozbawiony jest związku z pierwotnym żywiołem.

⁷⁴ Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 27.

⁷⁵ Haas, *Die Hethitische Literatur*, 97.

⁷⁶ Np. A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago 1951, 1-81.

⁷⁷ E. Wasilewska, *Creation Stories of the Middle East*, London-Philadelphia 2000, 105.

10. TYFON A ILLUYANKA

W tradycji greckiej z wężową postacią umieszczoną w kontekście kosmogonii spotykamy się już u Homera i Hezjoda⁷⁸. Nosi on imię Tyfoeios lub Tyf(a)-on. U Hezjoda Tyfaon i Tyfoeios pojawiają się jako osobne postacie. Tyfoeios został splodzony przez ziemię i Tartar. Tyfaon zaś jest synem Tyfoeiosa⁷⁹. Dopiero u późniejszych autorów pojawia się utożsamienie obu postaci. U Hezjoda Tyfoeios to ogromny potwór posiadający: potężne ręce i nogi, sto wężowych głów, ogniste oczy i przerażający głos⁸⁰. Pseudo-Apollodor opisuje Tyfona jako „mieszkańca człowieka i zwierzęcia, największego i najsilniejszego spośród synów Ziemi posiadającego setkę wężowych głów”⁸¹.

W opisie Hezjoda Tyfoeios chciał zawiądnąć domeną bogów, został jednak uderzony gromem przez Zeusa i pokonany⁸². Tyfoeios był ojcem wiatrów, ale tylko gwałtownych. Ani Notus, ani Boreasz, Argestes ni Zefir nie były jego potomstwem⁸³. Część przekazów wiąże postać potwora z Azją Mniejszą – smok miał zamieszkiwać jaskinie na terenie Cylicji⁸⁴.

Tradycja o walce Zeusa z Tyfonem była znana do czasów późnego antyku (Nonnos⁸⁵). Genezy mitu doszukiwano się w Anatolii⁸⁶. Źródłem miałby być hetycki mit o walce Teszuba z potworem Ullikumim⁸⁷ lub mitologem o walce boga burzy z Illuyanką, zawierający pewne zbieżności z niektórymi wersjami mitu o Tyfonie⁸⁸. Co ciekawe, największe podobieństwa do mitu o Illuyance wykazują

⁷⁸ Homer, *Iliada*, II, 780-785, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999; Hesiod, *Theogonia* 295-307, 820-880 (tłum. pol.: Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia); Prace i dni; Tarcza*, tłum. pol. J. Łanowski, Warszawa, 1999).

⁷⁹ *Theogonia*, 869, tłum. Łanowski.

⁸⁰ *Theogonia*, 820-821, tłum. Łanowski.

⁸¹ Pseudo-Apollodorus, *Bibliotheca* 1. 39 (Apollodorus, *The Library*, 2 vols., tłum. J.G. Frazer, Cambridge-London 1921).

⁸² *Theogonia*, 821, tłum. Łanowski.

⁸³ *Theogonia*, 869, tłum. Łanowski.

⁸⁴ Pindar, *Pythian* VIII, 21 (tłum. pol.: Pindar, *Wybór poezji*, oprac. A. Szastyńska-Siemion, Wrocław-Warszawa 2005); Apollonius Rhodius, *The Argonautica* II, 1210 (oprac. P. Green, Berkley 1997), Ajschylos, *Prometeusz skorzany*, 351n (tłum. J. Kasprzowicz, Kraków 2003).

⁸⁵ Nonnos de Panopolis, *Les Dionaques*, I, 154, red. F. Vian, Paris 1976.

⁸⁶ Poza tym wysuwano także hipotezy łączące pochodzenie mitu greckiego z mezopotamskimi mitami o walce Ninurty z Azagiem lub ptakiem Anzu lub wykazujące paralele do postaci Tiamat. Zob. M. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, Kraków 2008, 404-405. Jednak rzeczywiście istotne zbieżności można odnotować między poszczególnymi wersjami greckimi i tradycją anatolijską.

⁸⁷ West, *Wschodnie oblicze Helikonu*, 403; Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 29.

⁸⁸ W. Porzig, „Illuyankas und Typhon”, *Kleinasiatische Forschungen I* 1927 (1930), 379-380; Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 29.

nie opisy Hezjoda czy Pindara, lecz najpóźniej spisane przekazy mitu greckiego – wersje: Pseudo-Apollodora (I w. przed Chr.), Oppiana z Anazarbos (III w. po Chr.) i Nonnosa (V w.)⁸⁹. U Oppiana czytamy o zastosowaniu podstępny w celu pokonania potwora:

Pan z Korkyry, który jak mówią – jest twoim synem, jest wybawcą Zeusa. Wybawcą Zeusa i zabójcą Tyfona. Oszukał bowiem Tyfona obiecując mu wyprawienie uczty rybnej. Uwiódł go tą propozycją, wyprowadzając z ogromnej pieczary, tak, że przybył [Tyfon] na brzeg morza, gdzie dosięgły go natychmiast błyskawica i ogniste gromy. Płonąc w deszczu ognia, roztrzaskał on sto swoich łbów o skały i cały rozdarł się jak wełna. Jeszcze obecnie żółte skarpy morskiego wybrzeża są tam czerwone od krwi pozostałej po walce z Tyfonem⁹⁰.

Porównując z mitem o Illuyance:

Inara zaprowadziła Hupasiję do domu i ukryła go. [Następnie] Inara wystroiła się i wywołała Smoka z nory: „Wyprawiam ucztę, przybądź aby jeść i pić!”. Smok i jego synowie wyszli z nory; jedli, pili, opróżnili całą misę i upili się. I przyszedł Hupasija, i skrzępował Smoka sznurem. [Potem] przybył bóg burzy i zabił Smoka, a bogowie byli z nim⁹¹.

Pseudo-Apollodor podaje:

Tyfon zaatakował, a Zeus postawił prawą stopę na górze Kasium, która znajduje się w Syrii. Widząc, że jest śmiertelnie ranny, Zeus uderzył go rękami. Ale Tyfon oplótł boga i szybko ścisnął go swoimi spiralami i przeciął sierpem ścięgną Zeusowych stóp i dłoni. Następnie, biorąc go na ramiona, przeniósł przez morze do Cylicji i ukrył w grocie korkyrejskiej. Rzucił także ścięgną na niedźwiedzią skórę i postawił jako strażniczkę Drakinę Delfinę – pół dziewczynę, pół zwierzę. Ale Hermes i Aigipan ukradli owe ścięgną i na powrót umieścili w ciele Zeusa, tak że nie było nawet śladu. Zeus, jako że odzyskał swoją siłę, zaraz pojawił się na niebie w rydwanie zaprzężonym w skrzydlate konie i gromem ścigał Tyfona aż do góry zwanej Nysą. Tam Mojry podstępnie przekonały potwora, by skosztował trującego owocu Nysy [zatrute grono Dionizosa], mówiąc, że uzyska wtedy niezwykłą siłę. Potem namawiały go, by udał się do Tracji. Walcząc tam wokół Haimos, rzucał całe góry na Zeusa. Ten jednak za pomocą gromu odrzucił je [na Tyfona] tak, że po stokach spływało wiele krwi. Dlatego właśnie owa góra nazywa się Haimos. Gdy Tyfon zaczął uciekać przez morze sycylijskie, Zeus zważył nań sikelyjską górę Aitna (Etna) – górę wielką, która, jak powiadają, do dziś wyrzuca ogień pochodzący od gromu który cisnął Zeus⁹².

⁸⁹ Por. Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 28.

⁹⁰ Oppian, *Helietica*, 3,15, w: *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*, oprac. tłum. A.W. Mair, London–New York, 1928.

⁹¹ Tłumaczenie: Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 25.

⁹² Pseudo-Apollodor, *Bibliotheca*, 1, 40–44.

Motyw wyrwania i ukrycia części ciała boga także pojawia się w hetyckim micie o Illuyance: „Smok zwyciężył boga burzy, zabrał mu serce i oczy”⁹³ i powraca w opisie walki Tyfona u Nonnosa: „Tyofeios wyłupił oczy [boga]”⁹⁴.

Trudno stwierdzić, czy mit o Tyfaosie w wersji przekazanej przez Hezjoda i innych wczesnych autorów greckich ma jakikolwiek związek z Anatolią lub Syrią, jak to bywało sugerowane⁹⁵. Tyfon nie jest tożsamy z morzem, nie jest nawet potworem morskim. Przedstawiany jest konsekwentnie jako syn Ziemi lub: „zrodzony z Ziemi”⁹⁶. Jedyny ślad możliwego związku z żywiołem wodnym to gwałtowne wichry, które zrodził i którymi posługiwał się w walce z Zeusem, powodując kłębienie się fal⁹⁷. Trudno to jednak uznać za mocną przesłankę. Ponadto Tyfon jest postacią o stu węzowych głowach. Policefalizm łączy go więc z biblijnym Lewiatanem, ugaryckim Jamem i (według ikonografii) z hetyckim Illuyanką.

Zaskakujące zbieżności z hetyckim mitem o Illuyance znajdujemy jednak u Oppiana i, w mniejszym stopniu, u Pseudo-Apollodora oraz Nonnosa. Wiemy zaś, że Oppian pochodził z Cylicji. Elementy anatolijskie, które skojarzył z grecką opowieścią, mógł zawdzięczać przetrwaniu pozostałości hetyckiego mitu w miejscowym folklorze⁹⁸. Trudno powiedzieć, jakie mogły być źródła przekazów Pseudo-Apollodora i Nonnosa, przynajmniej jeśli chodzi o przytoczone szczegóły. O ile nie da się wykazać „hetyckiej” genezy mitu o Tyfonie, o tyle rozsądne jest założenie, że pewne jego wersje miały bliski związek z Anatolią.

11. PROBLEM TRADYCJI EGIPSKIEJ

Motyw węża łączonego z żywiołem wodnym i chaosem w mitologii egipskiej w stopniu najpełniejszym odnajdujemy w postaci Apopisa – wielkiego węża żyjącego w wodach praoceanu (Nun), wroga solarnego Ra. Interesującą kwestią w tym kontekście jest problem chronologii pojawienia się postaci Apopisa w przekazach egipskich. Otóż Apopis nie występuje w tekstach ani w ikonografii okresu Starego

⁹³ Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 26.

⁹⁴ Nonnos, *Les Dionaques*, I, 145.

⁹⁵ West, *Wschodnie oblicze Helikonu*, 406.

⁹⁶ Por. np.: *Theogonia*, 820, tłum. Łanowski; Ajschylos, *Prometeusz*, 353, tłum. Kasprowicz.

⁹⁷ *Theogonia*, 848, 872-877, tłum. Łanowski, por. West, *Wschodnie oblicze Helikonu*, 406.

⁹⁸ Popko, „Hetycki mit o walce ze smokiem”, 29.

Państwa⁹⁹. Po raz pierwszy pojawia się w czasach Pierwszego Okresu Przejściowego (ok. 2181-2055¹⁰⁰), w autoprezentacji nomarchy Mo'alli (El-Moalla) – Anchtifego. Dokładana datacja Anchtifego nie jest pewna, najprawdopodobniej jednak chodzi o czasy IX dynastii¹⁰¹. Tekst zawiera opis klęski głodu. W tym kontekście czytamy, że

*p.t jgp(.tj) t3 m t3w
[z nb hr mwt¹⁰²] n bkr
hr tz pn n '3pp*

*„niebo jest pochmurne, (ale) ziemia wysuszona
[wszyscy giną] przez głód
na tej mieliźnie Apopisa”¹⁰³.*

Charakterystyczne jest użycie jako determinatywu symbolu węża, zamiast *ntr* (neczer – „bóg”, „istota boska”)¹⁰⁴. Wyłącza ono Apopisa z grona postaci boskich, przynajmniej w analizowanym tekście. Wydaje się, że w tym miejscu Apopis pełni funkcję metafory pustyni i braku wody. Zdaniem Ludwiga D. Morenza zakładałoby to rozpowszechnioną znajomość postaci Apopisa, a więc jego istnienie już w okresie Starego Państwa. Brak poświadczeń źródłowych próbuje autor wytłumaczyć, wysuwając przypuszczenie, że Apopis był wytworem tradycji ludowej (*popular religion*), który nie trafił do narracji religijnych tworzonych w obrębie elity¹⁰⁵. Teza Morenza ma charakter przypuszczenia niepodpartego materiałem źródłowym. Niemniej jednak tekst poświadcza pierwsze znane wystąpienie postaci Apopisa. Co więcej – ukazano (determinatyw) jako węża¹⁰⁶.

Połączenie Apopisa z żywiołem wodnym widoczne jest w pochodzących z okresu Średniego Państwa (ok. 2055-1650) *Tekstach Sarkofagów*. Apopis żyje w głębinach wód w świecie podziemnym i atakuje barkę słoneczną boga Ra. Jego związek z wodami zaznacza się poprzez malowanie postaci kolorem nie-

⁹⁹ E. Hornung, A. Bodbeck, „Apophis”, w: *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 1, kol. 350-52; L.D. Morenz, „Apophis: On the Origin, Name, and Nature of an Ancient Egyptian Anti-God”, *JNES* 63/3 (2004), 201.

¹⁰⁰ Chronologia przyjęta według K.A. Barda, *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*, Malden 2008, 41.

¹⁰¹ E. Brovarski, *The Inscribed Material of the First Intermediate Period from Naga ed Der*, Chicago 1989, *Appendix C: The Date of Ankhtifi of Mo'alla*, 1013-1027; D. Spaniel, „The Date of Ankhtifi of Mo'alla”, *Göttinger Miszellen* 78 (1984), 87-94; za: Morenz, „Apophis”, 201.

¹⁰² Uzupełnienie zaproponowane przez: J. Vandier, „Mo'alla”, *Bibliothèque d'Étude* 18 (1950), 223.

¹⁰³ Vandier, *Mo'alla*, inskrypcja IV, 8-10, 223; za: Morenz, „Apophis”, 202.

¹⁰⁴ Morenz, „Apophis”, 202.

¹⁰⁵ Tamże, 202.

¹⁰⁶ Drugim sposobem przedstawienia Apopisa w zapisie hieroglificznym była postać żółwia. Zob. Morenz, „Apophis”, 20, przyp. 15.

bieskim¹⁰⁷. Choć jednak Apopis związany jest wodą, nie jest jej personifikacją. Przekazy o podróży Ra po zaświatach wyraźnie identyfikują pierwotny morski żywioł z Nun – istniejącym przed stworzeniem świata. Nun był zarówno żywiołem wodnym, jak i „skondensowaną” ciemnością (*kkw sm3w*) oraz stanem chaosu (*isf*). Akt kreacji nie zniósł istnienia Nun. Pierwotne wody zostały po prostu wyparte poza wyraźne granice świata stworzonego. To spersonifikowane wody Nun unoszą barkę słoneczną. W mentalności egipskiej taka symbolika oznaczała coś więcej niż zwykłą podróż słońca – każdego dnia słońce wylaniało się na nowo z wód praoceanu. Codziennie więc ponawiał się akt kreacji. Łączyło się to z przedstawieniem narodzin bóstwa z praoceanu i jego stopniowego dorastania w ciągu dnia. Na początku miał postać dziecka, jednak pod koniec dnia słońce było już starcem. W czasie podróży Ra po świecie podziemnym dochodziło do cyklicznej walki bóstwa z Apopisem¹⁰⁸. Triumf Ra nie był jednorazowy – Apopis zostawał unicestwiony, by znów się pojawić i zaatakować barkę Ra¹⁰⁹. Zwycięstwo słonecznego bóstwa było – za każdym razem – manifestacją przywrócenia Maat (boskiego porządku świata)¹¹⁰.

W źródłach egipskich bardzo często pogromcą Apopisa jest nie tyle sam Ra, ile Set. Podobieństwo postaci Seta do Baala w scenie walki z wężem skłoniło Eduarda Meyera do wysunięcia teorii, że sam motyw walki Seta z Apopisem został zapożyczony z Syropalestyny w okresie hyksoskim. Próba harmonizacji postaci Seta i Baala doprowadziła Meyera do wniosku, że oba bóstwa miały charakter solarny. Jednak teoria ta nie ma racji bytu. Nic nie wskazuje na taki charakter Baala. Także przypisanie Setowi statusu pierwotnego bóstwa solarnego nie wydaje się właściwe. Koronnym argumentem przeciw tezie Meyera jest fakt istnienia motywu walki Seta z Apopisem przed okresem hyksoskim (aluzje do tej walki znajdują się już w *Tekstach Sarkofagów*)¹¹¹. Z kolei Hans Bonnet i Jan Zandee próbowali na podstawie tego samego podobieństwa motywów dowodzić, że Set pełnił funkcję boga burzy (analogiczną do funkcji Baala)¹¹². Za identyfikacją Seta

¹⁰⁷ Morenz, „Apophis”, 203.

¹⁰⁸ S. Morenz, *Egyptian Religion* (= Aegyptische Religion, Stuttgart 1960), New York 1992, tłum. A.N. Keep, 167-168.

¹⁰⁹ G. Hart, „Apophis”, w: G. Hart, *Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London–New York 1986, 31-32.

¹¹⁰ J. Assman, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, tłum. A. Alcock, London 1995, 53.

¹¹¹ H. Te Velde, *Seth, God of Confusion. A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*, tłum. G.E. van Baaren-Pape, Leiden 1967, 99-100.

¹¹² H. Bonnet, „Seth”, w: *Reallexicon der Ägyptische Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 704; J. Zandee, „Seth als Sturmgott”, *ZÄS* 90 (1963), 148-151, za: Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 100.

z Baalem opowiedział się także J. Vandier (choć powstrzymał się od przypisania Setowi funkcji boga burzy)¹¹³.

Podstawą tego typu teorii jest fakt łączenia przez samych Egipcjan kultu Seta z Hyksosami¹¹⁴. Jako że przyjmuje się semickie pochodzenie Hyksosów, uważano, że czczony przez nich Set, musiał odpowiadać jakiemuś rodzimemu bóstwu syropalestyńskiemu. Poszukując takiego odpowiednika, bez zbędnego wysiłku sięgano po Baala. Rzeczywiście, w Nowym Państwie Set bywał identyfikowany z Baalem. Jednak prawdopodobna podstawa tej identyfikacji była inna niż pełnienie funkcji semickiego boga burzy, mianowicie: kult Seta jako patrona cudzoziemców. Próby uczynienia z Seta bóstwa typu *Wettergott* ignorują różnicę środowiskową między Syropalestyną a Egiptem. O ile w pierwszym rejonie geograficznym (Syropalestyna) burze i opady deszczu były najważniejszym czynnikiem umożliwiającym rolnictwo, o tyle w Egipcie funkcję taką spełniały wylewy Nilu. Z tego powodu bóg burzy mógł osiągnąć wysoką pozycję w panteonie semickim, ale nie w egipskim. Funkcja bóstwa mającego władzę nad pogodą nie była w Egipcie związana z rolnictwem i urodzajem¹¹⁵. Gerald A. Wainwright próbował obejść ten problem w następujący sposób: Set miał być bogiem burzy i urodzaju Egipcjan zanim osiedlili się w dolinie Nilu i zaczęli stosować irygację¹¹⁶. Przeciw tej hipotezie przemawia jednak brak zarówno poświadczenia pełnienia przez Seta takiej funkcji we wczesnym okresie dziejów Egiptu, jak i świadectw motywu walki z Apopisem w okresie Starego Państwa. Hipoteza o wpływie tradycji o Baalu na mit o walce Seta z Apopisem wydaje się więc wykluczona. Jej początek (*Teksty Sarkofagów*) wyprzedza okres, w którym „baalizm” lokalnie wpływał na religię egipską (XVIII dynastia)¹¹⁷.

Obok motywu walki z Apopisem, węzłem skojarzonym z żywiołem wód, istnieją w tradycji egipskiej także ślady motywu walki z wodami jako żywiołem. W tekstach okresu Nowego Państwa znajdujemy odniesienia do walki Seta z morzem¹¹⁸. Najprawdopodobniej przekaz o walce Seta z żywiołem morskim rozwinął

¹¹³ J. Vandier, *La religion égyptienne*, Paris 1949, 218, za: Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 100.

¹¹⁴ Religia Hyksosów znana jest ze źródeł egipskich. O ustanowieniu Seta jako naczelnego boga Hyksosów przez faraona Apofisa mówi Pap. Sallier I, 2-4. Kult Seta wśród Hyksosów potwierdzają też inskrypcje, Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 121.

¹¹⁵ Set istotnie posiadał cechy bóstwa łączonego z burzą, ale był to jeden z drugorzędnych aspektów funkcji tego bóstwa. Wydaje się także, że owo skojarzenie było wtórne wobec skojarzenia Seta z Baalem jako bóstwem cudzoziemskim w okresie Nowego Państwa, por. Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 128.

¹¹⁶ G.A. Wainwright, *The Sky-religion in Egypt*, Cambridge 1938, 100.

¹¹⁷ Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 123.

¹¹⁸ Pap. Hearst XI, 12-14; Pap. Berlin 3038 XXI, 3, za: Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 123.

się w okresie Nowego Państwa pod wpływem syropalestyńskiej tradycji o Baalu¹¹⁹. Z kolei *Nauki dla Merikare* (okres Średniego Państwa) podają, że to bóg słońca po stworzeniu nieba i ziemi ujarzmił wody: „On [i.e. Ra] sam uczynił niebo i ziemię (...); ujarzmił potwora morskiego (*skn n mw*)”¹²⁰. Determinatyw określający tę postać to symbol krokodyła (1-3 na liście Gardinera)¹²¹. Już Georges Posener widział w tym fragmencie *Nauk* zapożyczenie z mitologii syropalestyńskiej (z ugaryckiej opowieści o walce Baala z Jamem)¹²². Ta kwestia nie jest jednak oczywista. Jeśli przyjmiemy, że redakcja utworu nastąpiła jeszcze w okresie Średniego Państwa, wpływ Ugarit wydaje się wykluczony. Posiadamy także częściowo zachowany tekst, pochodzący najprawdopodobniej z czasów Amenhotepa II (ok. 1400 r. przed Chr.) *Asztarte i wzburzone morze*. Opisuje on, jak bogowie byli zmuszeni składać trybut morzu, które dodatkowo chciało, by oddać mu Asztarte za żonę (żywiół jest wyraźnie spersonifikowany). Walki z żywiołem podjął się najprawdopodobniej Set. Zarówno imię bogini, jak i wystąpienie zachodniosemickiej nazwy dla określenia morza (*jm*) zdradza syropalestyńskie pochodzenie opowieści¹²³.

Motyw prażywiółu wodnego (Nun) jako stanu, z którego wyłania się świat bogów i ludzi, występuje w tradycji egipskiej okresu Starego Państwa już w najstarszej znanej kosmogonii (tzw. teologia heliopolitańska). Żywiół jest wyparty poza granicę istniejącego świata, nie jest jednak przedstawiony jako antagonistą bogów. Geneza motywu walki z żywiołem wód pozostaje zaś niepewna. Możemy stwierdzić, że pojawia się zaledwie w kilku tekstach z okresu Nowego i (być może) Starego Państwa, nie znajduje zaś odpowiednika w źródłach okresu Starego Państwa. Motyw walki z uosobieniem destruktywnego chaosu – wężem Apopisem – poświadczony jest po raz pierwszy w okresie Średniego Państwa. Postać Apopisa może być kontynuacją idei istniejącej wcześniej (Stare Państwo), jednak nie mamy żadnych podstaw, by przyjąć, że tak jest istotnie. Przeciwnie niż w przypadku indyjskiego Wrytry, nie mamy jednak przesłanek bezpośrednio wskazujących na „obce” pochodzenie postaci. Wstrzymując się od postawienia

¹¹⁹ Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 123.

¹²⁰ Wszystkie trzy manuskrypty zawierają lekturę: *skn n mw*. L.H. Lesko zaproponował jednak metatezę – *snk* i lekturę: „pokonał chciwość wód”. L.H. Lesko, „Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology”, w: *Religion in Ancient Egypt*, red. B.E. Shafer, New York 1991, 103. Por. także: J.H. Walton, „Creation in Genesis 1:1-2:3 and the Ancient Near East: Order and Disorder after «Chaoskampf»”, *CTJ* 43 (2008), 50. Propozycja Lesko wydaje się jednak mało prawdopodobna – przeczy jej zastosowany determinatyw. J.K. Hoffmeier, „Some Thoughts on Genesis 1 and 2 and Egyptian Cosmology”, *JANES* 48 (1983), 48.

¹²¹ Hoffmeier, „Some Thoughts on Genesis 1 and 2 and Egyptian Cosmology”, 48.

¹²² G. Posener, „La légende égyptienne de la mer instable”, *AJPHOS* 13 (1955), 472.

¹²³ E.F. Wente, „Astarte and the Insatiable Sea”, w: *The Literature of Ancient Egypt, An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, red. W. K. Simpson, wyd. 3, New Haven–London 2003, 108-111.

pytania o istnienie wpływu lub zapożyczenia, możemy stwierdzić chronologiczne pierwszeństwo wystąpienia motywu węża – reprezentującego morską otchłań i zniszczenie – na obszarze Lewantu.

12. *SITZ IM LEBEN* MOTYWU

W analizowanych przekazach zastanawiający jest sam fakt uczynienia wód/morza żywiołem pierwotnym i antagonistą boga/herosa. Jest to żywioł gwałtowny, którego aktywność zagraża boskiemu porządkowi. Kontekstem geograficznym powstania mitu wydają się tereny nadmorskie. To spostrzeżenie nasuwa wątpliwości wobec prób wywodzenia analizowanego mitologemu z południowej i środkowej Mezopotamii. Sugerowany przez wielu badaczy związek między terminologią *Enuma elisz* i Biblii Hebrajskiej oraz wywodzenie motywu walki bóstwa z morzem z Mezopotamii jest kwestionowane przez część asyriologów (W.G. Lambert, Å.W. Sjöberg¹²⁴). Już Wilfred G. Lambert zasugerował, że motyw konfliktu z morzem nie ma pochodzenia mezopotamskiego. Twierdził on, że dopiero Amoryci wprowadzili go na tereny Mezopotamii. Lambert zmienił jednak zdanie w publikacji z 1991 r., powracając do interpretacji widzącej w Mezopotamii kolebkę omawianego motywu¹²⁵. Według Thorkilda Jacobsena miejsca narodzin motywu walki z morzem należy szukać na wybrzeżu Morza Śródziemnego¹²⁶. Naturalnym żywiołem, który zagrażał człowiekowi tak w Mezopotamii, jak w Egipcie był niekontrolowany lub zbyt obfity wylew rzeki. Trudno jednak znaleźć zbieżność między Nilem, Tygrysem lub Eufratem a biblijnymi *nəḥārim*, które w opisach walki z bóstwem ewidentnie pełnią funkcję drugorzędną wobec żywiołu morza. Zarówno wybrzeża Zatoki Perskiej, jak i Deltę Nilu także trudno uznać za miejsce lokacji „dzikiego” morskogo żywiołu.

¹²⁴ W.G. Lambert, „A New Look at the Babylonian Background of Genesis”, *JTS* 16 (1965), 295-296; Å.W. Sjöberg, „Eve and the Chameleon”, w: *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G.W. Ahlström*, red. W.B. Barrickm, J.R. Spencer (JSOTSup 31), Sheffield 1985, 218.

¹²⁵ W.G. Lambert, *Postscript* do przedrukowanego artykułu Lamberta, „A New Look at the Babylonian Background”, w: *Babylonien und Israel: Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen*, red. H.P. Müller, Darmstadt 1991, 113; tenże, „Second Postscript” do artykułu: „A New Look at the Babylonian Background of Genesis”, w: „I Studied Inscriptions from before the Flood”. *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (Sources for Biblical and Theological Studies 4), Winona Lake, IN 1994, 111-113.

¹²⁶ Th. Jacobsen, „The Battle between Marduk and Tiamat”, *JAOS* 88 (1967), 107.

Tymczasem Morze Śródziemne, połączone jedynie małą cieśniną z Oceanem Atlantyckim, to niemal izolowany system „oceaniczny” – zachodzą w nim procesy cyrkulacji wód jak w Atlantyku¹²⁷. Występowanie sztormów uwarunkowane jest takimi czynnikami, jak: cyrkulacja mas powietrza, temperatura, prądy morskie. W badaniach nad tym basenem wyróżniono trzy główne obszary cyklogenezy: część środkową – Morze Liguryjskie i Zatokę Genueską, Morze Jońskie oraz rejon, w którym znajduje się Cypr¹²⁸. Przeprowadzone zostały badania nad częstotliwością występowania sztormów na Morzu Śródziemnym, oparte na materiale uzyskanym w wyniku obserwacji dokonywanych przez 14 stacji meteorologicznych w latach: 1986-2008. W ciągu tego okresu najwięcej sztormów zarejestrowano w okolicach: Ajaccio (870), Neapolu (851), Cagliari (841) i Larnaki (723), przy czym największa częstotliwość ich występowania we wschodniej części basenu morskiego przypadała na okres letni¹²⁹. Zaznaczyć należy, że nawet małe sztormy mogą mieć w tych rejonach charakter gwałtowny¹³⁰.

Jeśli zwracamy uwagę na inne możliwe czynniki, mogące mieć wpływ na utrwalenie się w mentalności ludzkiej przekonania o zagrożeniu płynącym z morza, trzeba także wspomnieć o hipotezie „potopu czarnomorskiego”. W 1997 r. William Ryan i Walter Pitman zaproponowali scenariusz wystąpienia ok. 5600 r. przed Chr. gwałtownego kataklizmu. Obecne Morze Czarne było pierwotnie wielkim słodkowodnym jeziorem. W tym czasie, w wyniku postglacjalnego spływu rzecznoego, podnosił się poziom Morza Śródziemnego (wraz z Morzem Marmara). W pewnym momencie, ok. 5600 r., wezbrane wody przekroczyły (pokryty wtedy lądem) Bosfor i wdarły się z ogromną siłą (szacunkowo: 40 km³ wody na jeden dzień – 200 razy więcej, niż spada dziennie w wodospadach Niagara) do basenu Morza Czarnego, powodując gwałtowne zalanie ok. 155 000 km² jego wybrzeży. W rezultacie ukształtowała się dzisiejsza linia brzegowa, basen stał się słony, a ludzkie osiedla położone wokół pierwotnego akwenu zostały zalane¹³¹. Wstępne potwierdzenie tego scenariusza przyniosła, jak się przynajmniej wydawało, seria ekspedycji badawczych przeprowadzonych w ramach Europejskiego Projektu

¹²⁷ A.R. Robinson, W.G. Leslie, A. Teocharis, A. Lascratos, „Mediterranean Sea Circulation”, w: *Encyclopaedia of Ocean Sciences*, red. J.H. Steele, K.K. Turekian, London 2001, 1689-1706.

¹²⁸ K. Grabowska, „Changes in Storm Frequency in the Mediterranean Region”, *Miscellanea Geographica* 14 (2010), 72.

¹²⁹ Tamże, 72, 74-75.

¹³⁰ Tamże, 78.

¹³¹ W.B.F. Ryan, W.C. Pitman, „An abrupt drowning of the Black Sea shelf”, *Marine Geology* 138 (1997), 119-126.

ASSEMBLAGE¹³². Próba weryfikacji hipotezy podjęta w ramach projektu „Noe” Bułgarskiego Instytutu Oceanografii zakończyła się z kolei niepowodzeniem – natrafiono na podwodny wąwóz, którego głębokość uniemożliwiła przeprowadzenie badań. Jednak hipoteza Ryana i Pitmana doprowadziła do pojawienia się w prasie popularnonaukowej prób łączenia genezy mitów o potopie z „czarnomorską katastrofą”¹³³. Jeśli przyjąć jej poprawność, odpowiadałaby także gwałtownemu żywiołowi morskemu, znanemu z mitów kosmogonicznych. Tyle tylko, że dramatyczna wizja katastrofy została zakwestionowana po publikacji wyników badań ukraińskich i rosyjskich geologów¹³⁴. Według studium Florina Filipa Liviu Giosana i Stefana Constantinescu połączenie Morza Marmara i Morza Czarnego nie miało charakteru gwałtownego – było procesem powolnej transgresji i nastąpiło wcześniej, niż zakładano, ok. 7400 r. przed Chr.¹³⁵ W tej sytuacji hipoteza „potopu czarnomorskiego” nie może być brana pod uwagę.

Uwarunkowania geograficzne poszczególnych regionów znajdowały odpowiedniki w narracjach mitologicznych – wylew Nilu w micie o praoceanie Nun, z którego wyłonił się pierwszy pagórek. Niekontrolowane wezbrania Tygrysu i Eufratu – w micie o potopie. W żadnym wypadku nie widać w nich jednak zagrożenia ze strony targanego wichrami i sztormem żywiołu morskiego. Znalezienie możliwego, nieokiełzanego żywiołu morskiego jest także problematyczne w przypadku tradycji indoirañskiej. Tym bardziej że postać potwora ma w niej niewielki związek z żywiołem morskim, albo nawet nie ma żadnego. Wydaje się, że jedynym terenem, który pasuje, jest lewantyńska część Morza Śródziemnego, a dokładniej rejon Cypru. Najbardziej prawdopodobną odpowiedzią na pytanie o genezę motywu walki z morzem, jeśli dodamy do tego chronologię analizowanych źródeł, byłoby więc wskazanie na obszar amoryckich państwów północnej Syrii w okresie III tys. przed. Chr.

¹³² ASSEMBLAGE – ASSEssMent of the BLAck Sea sedimentary system since the last Glacial Extreme, FR: French Research Institute in Oceanography, <http://www.ifremer.fr/assembleage/contents.htm> (20.05.2012).

¹³³ „«Noah's Flood» Not Rooted in Reality, After All?”, *National Geographic News*, February 6, 2009, <http://news.nationalgeographic.com/news/2009/02/090206-smaller-noah-flood.html> (20.05.2012).

¹³⁴ Materiały zebrane: *The Black Sea Flood Question: Changes in Coastline, Climate and Human Settlement*, red. V. Yanko-Hombach, A.S. Gilbert, N. Panin, P.M. Dolukhanov, Dordrecht 2007.

¹³⁵ F.F. Liviu Giosan, S. Constantinescu, „Was the Black Sea catastrophically flooded in the early Holocene?”, *Quaternary Science Reviews* 28 (2009/1-2), 1-6.

YAHWEH'S COMBAT WITH THE SEA AND THE
MONSTERS. QUESTION OF ORIGINS

Summary

The article touches upon the question of the origins of the myth of Divine Combat with Sea (or Sea Monster) and its cosmological associations. It discusses the interpretations and chronology of the ancient texts from the Middle East, Egypt, India and Greece to solve the problem of chronological priority of „Chaoskampf” motive in Indo-European or Semitic traditions. The earliest example of this myth may be found in the Mari text from the reign of Zimri-Lim. There is probably no reason to connect the image of Monsterous Sea with Proto-Indo-European Tradition. Another question is *Sitz im Leben* of the myth. Most plausible, in the light of geographical studies, is Levantine Coast of Mediterranean Sea. It could determine the origins of the Divine Combat Myth in Amorite Syria